

## De la revolución social a la revolución política. Consideraciones sobre el pensamiento político de Hannah Arendt

*Francisco Cortés Rodas\**

Los dos «ideales-tipo» de revolución sobre los que Hannah Arendt centra su atención en el estudio de las revoluciones democráticas modernas son las revoluciones francesa y americana. La revolución francesa fracasó, según Arendt, mientras que la americana es el modelo ideal de lo que puede denominarse una revolución de la libertad. El fracaso de la revolución francesa, así como posteriormente el de la rusa y las que se inspiraron en éstas, estuvo determinado por el hecho de ser revoluciones sociales y no revoluciones políticas; eran revoluciones condicionadas por la necesidad y el sufrimiento y no por la libertad; los motivos que impulsaron a los revolucionarios franceses fueron la superación de la pobreza y la miseria de las masas populares y no la creación de un espacio público para el ejercicio de la libertad; las pasiones que los movieron fueron la compasión y la piedad y no el deseo de constituir un poder público. La revolución americana era, por el contrario, una revolución para la *Constitutio Libertatis*, es decir, para la fundación de un cuerpo político que garantizara la existencia de un espacio donde pudiera manifestarse la libertad. El problema «social», es decir, el problema de la creación de unas condiciones económicas y sociales mínimas que hicieran posible el desarrollo de los planes individuales de vida, era un asunto que estaba resuelto en el momento en que se inició el proceso de fundación de la república democrática en América del Norte. En suma, la idea de Arendt, siguiendo a Tocqueville, es que la democracia sólo se consolida cuando es el resultado de la culminación de otros logros sociales y económicos.

Esta es una tesis tremendamente paradójica y desconcertante. ¿Qué sentido tiene en nuestra época establecer esta nítida separación entre lo social y lo político, si el que interviene en la arena pública no puede interesarse por lo

---

\* Francisco Cortés Rodas, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, A.A. 1226 Medellín Colombia, E-mail: [fcortes@nutabe.udea.edu.co](mailto:fcortes@nutabe.udea.edu.co)

social, es decir, por las cuestiones económicas, los problemas de la educación, la salud, los asuntos urbanísticos, o los del bienestar? ¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público, se pregunta Mary McCarthy, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿qué queda? A esto responde: «Lo único que le queda por hacer al hombre político es lo que hicieron los griegos: ¡la guerra!»<sup>1</sup>. Esto no lo afirmaré Arendt, pero es, en cierta forma, lo que se deriva de su diferenciación. Los asuntos sociales y políticos no pueden distinguirse en nuestras sociedades tal y como lo propuso Arendt. Pero si esto es verdad, como escribe Albrecht Wellmer, «naturalmente, también será verdad, que en nuestra sociedad es imposible trazar la distinción entre lo social y lo político»<sup>2</sup>.

Iniciaré este ensayo exponiendo el sentido de la diferencia entre las esferas pública y privada, tal y como es propuesta en *Vita Activa*. Allí es planteado que el fracaso del proyecto de la modernidad está determinado por la destrucción de la posibilidad de la existencia de un ámbito público para el ejercicio de la libertad política. La percepción de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública determina su visión pesimista frente a la modernidad, y particularmente frente al paradigma liberal de los derechos y libertades individuales (1). Con el fin de aclarar el significado de la crítica republicana al liberalismo desarrollaré la concepción de lo público contenida en *Sobre la revolución* (1963) (2), para así mostrar sus limitaciones a través de una comparación con el modelo procedimental de la política de Habermas (3).

## 1. LA ESFERA PÚBLICA Y LA PRIVADA

La separación entre las esferas pública y privada es central en la concepción de lo político en el pensamiento de esta importante filósofa de origen judío. Una de las cuestiones fundamentales sobre los que reflexionó a lo largo de toda su vida fue la del significado de la acción política. En su diagnóstico de la modernidad realizado en *Vita Activa*, muestra que el fracaso del proyecto de la modernidad está determinado por la destrucción de la posibilidad de la existencia de un ámbito público para el ejercicio de la libertad política. Ante la desaparición de la esfera pública propone Arendt como alternativa recuperar un sentido enfático de la política, en el cual los ciudadanos, considerados entre sí como iguales, entran en el foro público para mostrar con sus acciones y discursos, su disposición para participar en la solución de los asuntos que tienen que ver con la realización de las metas colectivas.

---

1 Intervención de Mary MCCARTHY en: «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en: ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 151.

2 Intervención de Albrecht WELLMER en: «Arendt sobre Arendt», ib., p. 153.

En *Vita Activa*, Arendt se inspiró en el modelo de la *polis* griega para la construcción del «ideal-tipo» de lo que debe ser una república democrática. En su representación de la *polis* establece que lo que hizo posible la fundación de un gobierno centrado en la libertad fue la clara separación y mutua complementación entre las esferas privada y pública. Para los griegos, la libertad se localiza exclusivamente en la esfera pública, mientras que la necesidad tiene su lugar en el ámbito privado. El hombre libre era aquel que no estaba sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mandato de alguien, es decir, era aquel que poseía una casa, y que dominaba en ella sobre todos aquellos que estaban bajo su disposición, mediante formas prepolíticas del uso de la autoridad como son la fuerza y la violencia. Así, en la esfera privada se justificaba el uso de ésta para dominar la necesidad, mientras que en la esfera pública «todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis»<sup>3</sup>. Dominar a los no ciudadanos para solucionar los asuntos determinados por los imperativos de la necesidad, era según lo concibieron los griegos, un derecho de los individuos libres. La violencia es por esto, según Arendt, el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para alcanzar la libertad.

La esfera privada era el lugar de las actividades que tenían que ver con el dominio de las necesidades de la pura vida, es decir, con trabajo y labor. La condición humana de la labor es la vida misma, mediante la cual se asegura la supervivencia individual y la vida de la especie, y la del trabajo es la mundanidad, que con la creación de artefactos da una cierta permanencia a la insignificancia de la vida mortal. A través de estas dos actividades fundamentales se realizan los procesos mediante los cuales los hombres solucionan los asuntos que tienen que ver con su propia supervivencia, en tanto que como criaturas vivientes están ligados al proceso biológico vital. Para los miembros de la polis, la vida política era posible en la medida en que habían logrado dominar las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor. En este sentido, la esfera privada existe para que pueda desarrollarse la gran vida de la esfera pública.

En la plaza pública, los ciudadanos, mediante las actividades específicas de la esfera política, como son la acción y el discurso, buscaban distinguirse constantemente demostrando «con grandes hechos y grandes palabras» que cada uno era el mejor en la defensa y administración de los asuntos públicos. En suma, la política era para los griegos la actividad esencial porque los preservaba frente a la necesidad y mortalidad, y porque mediante ésta se creaba

---

3 ARENDT, H., *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 40.

el espacio que los protegía contra la insignificancia de la vida individual, al ser éste el único que podía garantizar la relativa permanencia de los hombres sobre la tierra.

La marca característica de la época moderna es, según Arendt, la disolución de la relación entre las esferas privada y pública, existente en la antigüedad. Con el surgimiento de la esfera de lo social desapareció la diferencia y complementación entre estas dos esferas y con esto se desvaneció en el mundo moderno la posibilidad de instaurar una república de hombres libres. El surgimiento de lo social coincide históricamente con los procesos de acumulación de riqueza propios del inicio del capitalismo y con la creación del Estado liberal moderno. El auge de la esfera de lo social, la cual Arendt entiende como el resultado de un constante crecimiento de la esfera privada, adquiere su fuerza y desarrollo en la modernidad, en la medida en que la necesidad penetra en la esfera pública, con el conjunto de actividades que tienen que ver con el propio proceso de la vida. El encausamiento de lo social hacia la esfera pública, tuvo como efecto la desfiguración de lo político y lo privado. La tarea de lo público, que era asegurar un mundo común que afianzara la permanencia de los seres humanos sobre la tierra, desapareció, dando paso a que el único interés común se convirtiera en preservar las pertenencias privadas. «Cuando esta riqueza común, resultado de actividades anteriormente desterradas a lo privado familiar, consiguió apoderarse de la esfera pública, las posesiones privadas [...] comenzaron a socavar la perdurabilidad del mundo»<sup>4</sup>. A la vez, la función de lo privado, que era asegurar las condiciones para que los hombres libres, emancipados de la necesidad, pudieran ocuparse de los asuntos públicos, se convirtió en lo único común. Así, escribe Arendt, «la esfera social, donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural, por decirlo de alguna manera; y contra este constante crecimiento de la esfera social, no contra la sociedad, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político, por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse».<sup>5</sup>

Al desaparecer la esfera de lo privado perdió el hombre moderno la posibilidad de tener garantizadas las condiciones necesarias para su supervivencia. A la vez, al eclipsarse la esfera pública se extinguió un aspecto esencial para el desarrollo de una verdadera vida humana: ya no es posible intervenir con palabras y acciones, con discursos y deliberaciones en la arena pública frente a los demás ciudadanos con el fin de buscar las soluciones a los grandes asuntos. El pesimismo de Arendt frente a la modernidad tiene en *Vita Activa* el sentido de prever signos adversos para el futuro del hombre, los cua-

---

4 ARENDT, H., *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 74.

5 ARENDT, H., *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 57.

les están condicionados, como se ha venido sugiriendo, por el triunfo de lo social y el ocaso del mundo público. La crítica de Arendt al liberalismo, desarrollada unos años después en *Sobre la revolución*, está determinada en gran parte por este negativismo antimodernista, como lo veremos a continuación.

## 2. LA CRÍTICA REPUBLICANA AL LIBERALISMO

El gran tema de *Sobre la revolución* es, de una lado, el de la fundamentación de la libertad pública, y del otro, el temor a la libertad. En el modelo americano de revolución se manifiesta la pasión por lo público, mientras que en el francés se expresa el abandono colectivo de los espacios de acción y de las oportunidades de coordinación democráticas que abre una cultura secularizada. Si se considera el planteamiento de esta impresionante obra de filosofía política con este significado, se trata pues de una crítica republicana a la comprensión liberal de la política, en el sentido en que en el modelo revolucionario francés encuentra su expresión la filosofía liberal moderna, y el modelo de revolución americano encarna los viejos ideales civil republicanos de la polis griega.

La revolución francesa es a los ojos de Arendt la negación de lo que debe ser una revolución. «La palabra revolucionario puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad», escribió Condorcet.<sup>6</sup> Al depender la Revolución de 1789 de buscar la solución de los problemas determinados por la miseria y la pobreza de las mayorías, perdieron de vista sus principales orientadores, que la perspectiva que los impulsaba era la de crear un espacio para el ejercicio de la libertad. Por estar determinados por el interés de asegurar la esfera de los intereses privados tuvieron que sacrificar la esfera pública. La revolución francesa no es, por tanto, una revolución política, sino, anti-política, en la medida en que requirió justificar la violencia y el terror en la esfera de la política para conseguir sus objetivos. En este sentido Arendt escribe: «Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución solo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si, en vez de esto, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal ya no es política, sino anti-política»<sup>7</sup>.

En la comprensión liberal del Estado, la política es solo un medio destinado a la protección de la sociedad, para lo cual el Estado requiere del mono-

---

6 CONDORCET, *Sur le sens du mot révolutionnaire*, en: *Oeuvres*, 1847-49, vol. XII. Citado por ARENDT, H., en: *Sobre la Revolución*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 35.

7 ARENDT, H., *Sobre la Revolución*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 24.

polio absoluto de la violencia. En las concepciones clásicas del liberalismo, el individuo en el estado de guerra cede su poder a un soberano por temor a la muerte; pierde sus derechos políticos pero asegura así la esfera de sus intereses privados.

Mientras que «la revolución francesa se apartó, casi desde su origen del rumbo de la fundación [de la libertad] a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria»,<sup>8</sup> la revolución americana se enfocó desde un comienzo a la creación de una república democrática cimentada en la libertad pública y al establecimiento de instituciones duraderas. El fracaso de la revolución liberal burguesa fue, por tanto, el resultado de intentar resolver la cuestión social con medios políticos. Justamente, Arendt escribe: «Hoy estamos en condiciones de afirmar que nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza mediante expedientes políticos; nada podía ser más inútil y peligroso».<sup>9</sup> El resultado final fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único ámbito donde los hombres podían ser auténticamente libres.

Así, a nombre de la revolución se instituyó en la época moderna una nueva forma de tiranía, a saber, la tiranía del Estado-nación, como forma de representación de la voluntad soberana del pueblo. El concepto de voluntad soberana es para Arendt por esto tan sospechoso, porque oculta, de un lado, la disolución de la pluralidad en la unidad, y, de otro lado, porque ha servido para superar la conflictividad y la discordia de la sociedad en simbolismos identificatorios de la unidad como el pueblo o la nación que ocupan el lugar vacío del poder y que excluyen a los contradictores de la unidad armónica. Así, tras la decapitación del monarca, «al haber quedado vacío el lugar del poder»,<sup>10</sup> no surgió en Francia una esfera pública autónoma de lo político que fuera capaz de desarrollar su poder sobre sí misma y que pudiera determinar su propia historia. El sentido general de esta tesis tiene otro elemento adicional, el cual consiste en señalar que sin la existencia de la sociedad civil, o mejor sin que se de un proceso de auto-organización de las bases, es imposible la revolución democrática. Al no haberse dado este proceso auto-organizativo de la sociedad civil, mediado a través de la generación de una esfera de lo público y de lo político, resultó imposible establecer los fundamentos de

---

8 ARENDT, H., *Sobre la Revolución*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 101.

9 ARENDT, H., *Sobre la Revolución*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 123.

10 LEFORT, C., «La question de la démocratie», en: *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

una república democrática. La tesis de Arendt sobre el fracaso de la revolución francesa puede ser, entonces, ampliada así: sin el presupuesto de la existencia de la sociedad civil y, sin que se abra el marco de acción de una esfera de lo político, al interior del cual la sociedad pueda ejercer su poder sobre sí misma, el lugar del poder público es usurpado por quienes a nombre del pueblo asuman el control del Estado.

En este sentido Arendt afirma que los revolucionarios franceses se ocuparon de la liberación, pero no de la libertad. La libertad tiene que ver con la creación de un espacio nuevo adonde puedan ir los hombres «por el solo placer de hablar, actuar y respirar», como escribió Tocqueville. La pasión por la libertad se concreta en la fundación de una República y en las tareas que la acompañan, como son las de crear una Constitución, dar leyes e imponer una nueva autoridad. La libertad es esencialmente positiva. Por el contrario, la liberación es negativa puesto que se refiere a la protección frente a la coacción que pueda ejercer el Estado, o, lo que es lo mismo al deseo de ser libre de la opresión. Arendt concibe que los derechos civiles, es decir aquellos que en las revoluciones liberales se establecieron como derechos inalienables del hombre, no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad. Todas las libertades modernas que fueron resultado de los tres grandes y principales derechos: «vida, libertad y propiedad», son sin duda esencialmente negativas; son consecuencia de la liberación, pero no corresponden al verdadero sentido de la libertad. En suma, el modelo liberal de la revolución francesa se definió en función del establecimiento de la prioridad de la libertad negativa sobre la libertad positiva, para decirlo en términos de Isaiah Berlin.

En la revolución americana, por el contrario, al presuponerse que los problemas determinados por la necesidad habían sido previamente solucionados, el asunto que se planteó no fue social, sino político, y se refería a la forma de gobierno, no a la ordenación de la sociedad. La cuestión central de la Revolución en América no fue la liberación, sino la libertad, es decir, no se trataba de asegurar los derechos civiles sino, el de fundamentar los derechos políticos. Esta revolución tuvo que ver con la creación de un espacio público, en el que fuera posible la participación, la deliberación, la discusión, en el cual los hombres pudieran hacerse visibles y alcanzar importancia con sus acciones y discursos, y en el cual, sobretodo, pudieran los individuos alcanzar la «felicidad pública», que consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública y a participar del poder público, como un derecho distinto a los derechos individuales que sirven a la protección de la esfera privada. Así, mientras que en el modelo revolucionario francés, —liberal burgués—, se desestimó la esfera pública para poder garantizar los derechos civiles, en el modelo revolucionario americano —republicano—, se estable-

ció que el ejercicio de la libertad pública requería de la existencia de un espacio público así como también de las garantías civiles que servían a la protección de la esfera privada.

Arendt no estaba buscando con esto proporcionar una teoría comunitarista de los derechos que sustituyera a la comprensión liberal, representada en la revolución francesa. Estaba señalando que la gran limitación de la comprensión liberal de la política consiste en instrumentalizar la esfera pública para asegurar los intereses privados.

En la concepción republicana de la política de Arendt, se trata de fundamentar el derecho original de los hombres a tener derechos, el cual justifica en los derechos que poseen los hombres como ciudadanos, y no como lo propone el liberalismo en el derecho natural. Los derechos humanos son identificados en la justificación liberal del Estado con los derechos civiles. Mediante el establecimiento de la prioridad absoluta de éstos son estipulados los límites y funciones de la esfera de lo político. En la comprensión republicana, los hombres adquieren y obtienen sus derechos en la medida en que como ciudadanos activos intervienen en la conformación del poder público.

Antes de las revoluciones no tenían los hombres aquel derecho. El mundo de los asuntos públicos era casi inexistente. La revolución liberal burguesa no saca a la luz este derecho: la forma de gobierno liberal, aunque procediera de acuerdo con el respeto a los derechos y libertades civiles, había acaparado para sí la esfera de lo político, había desterrado a los ciudadanos de la esfera pública a la intimidad de sus hogares y los había obligado a dedicarse a sus asuntos privados. Los revolucionarios americanos crearon una república constitucional a partir de la comprensión de que un gobierno fundado en la libertad tenía que ir más allá de la mera protección y aseguramiento de los derechos y libertades que comprendía la esfera privada. Es decir, que un gobierno fundado en la libertad tenía que articular y complementar las exigencias provenientes del bienestar privado, así como aquellas que se derivaban del derecho a la felicidad pública. Al respecto escribe Arendt: «Como quiera que sea, podemos estar seguros de una cosa: La Declaración de Independencia, si bien empaña la distinción entre felicidad pública y privada, se propone al menos, que entendamos el término «búsqueda de la felicidad» en su doble significado: como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública, como la prosecución del bienestar y como la participación en los asuntos públicos».<sup>11</sup>

Así, en el modelo de Arendt se plantea la primacía motivacional de la felicidad pública como fin supremo de la vida sobre la felicidad privada. La pri-

---

11 ARENDT, H., *Sobre la Revolución*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 142.



macía de la primera no quiere decir, sin embargo, que el ejercicio de la autonomía política tiene que implicar el desconocimiento de la esfera privada. Pero, esta complementación sólo funciona si se presupone una clara diferenciación entre los ámbitos público y privado como el supuesto en sus modelos ideales de la polis griega y de la república americana. El problema de la argumentación de Arendt es que, según su visión del desarrollo de las sociedades modernas, con el surgimiento de lo social adquiere el elemento liberal que acentúa la autonomía privada un carácter instrumental y negativo. Los derechos y libertades individuales son asociados al proceso de instauración de un Estado que sirve únicamente al aseguramiento de aquellos intereses vinculados con el derecho a la propiedad privada y a la libertad contractual. De tal forma, lo que argumenta contra el liberalismo en *Sobre la revolución* es que el componente liberal que enfatiza la autonomía privada ha terminado destruyendo el componente republicano. Esto lo hace debido a que traslada el análisis de lo social, hecho en el contexto de su diagnóstico de la modernidad desarrollado en *Vita Activa*, al estudio comparativo de las revoluciones democráticas. En la medida en que lo social representa lo negativo en el proceso de conformación de las sociedades modernas, puesto que impide la constitución de lo público, no puede Arendt, entonces, diferenciar las relaciones que se dan entre la esfera privada y la esfera pública en las sociedades modernas. Pero, ¿es históricamente correcto darle, como lo hace Arendt, al elemento de los derechos y libertades individuales un sentido negativo e instrumental? ¿No han constituido éstos el mecanismo a través del cual los sujetos modernos han podido ampliar el espacio para el ejercicio de su autonomía y para protegerse de las distintas formas de poder tiránico? ¿De qué manera la esfera política puede trazarle límites a los impulsos destructivos de lo social? ¿Cuál es la función de la praxis ciudadana en el proceso de redefinición de las relaciones entre los ámbitos de la política y de la sociedad?<sup>12</sup>

Arendt no puede dar respuestas satisfactorias a estas preguntas, porque tanto la esfera social (dominio de los intereses particulares) como la política (dominio de lo público) son unilateralizadas: la sociedad sirve al aseguramiento de los intereses privados de los agentes del mercado; la opinión pública política sirve a la reproducción comunicativa de la praxis ciudadana de los individuos libres. Con el fin de destacar la importancia de la crítica republicana al liberalismo y de superar sus limitaciones, se hace necesario ampliar el modelo republicano, introduciendo ajustes que permitan superar la consideración unilateral de lo político y lo social en el pensamiento de Arendt. En la

---

12 Una consideración más amplia de estas críticas ha sido hecha por: BENHABIB, S., «Modelle des «öffentlichen Raums». Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas», en: *Selbst im Kontext*, Surkamp, Frankfurt/M., pp. 96-130.

concepción procedimental del republicanismo de Habermas podemos encontrar una dirección que señale cómo es viable ampliar este modelo. La tesis central de Habermas al respecto dice que se debe pensar los derechos fundamentales liberales y democráticos interrelacionados de forma tal, que no puedan ser considerados los primeros sin los segundos. En forma breve expondré los rasgos básicos de esta concepción con el fin de indicar una alternativa a la comprensión unilateral del sistema de derechos de Arendt.<sup>13</sup>

### 3. LAS LIMITACIONES DEL REPUBLICANISMO DE ARENDT

Habermas explícita la interrelación entre los derechos fundamentales liberales y democráticos a través de mostrar la conexión interna entre la autonomía privada y la autonomía pública. Esta conexión consiste en que la autonomía privada, a través del derecho, garantiza los requisitos para una institucionalización legal del ejercicio de la soberanía popular, y en que la legitimidad del derecho es a la vez el resultado del ejercicio discursivo de las libertades comunicativas de los ciudadanos. Una autonomía privada que hace posible la praxis ciudadana del uso público de las libertades comunicativas no impone desde fuera limitaciones o condiciones a la autonomía pública. Una autonomía pública que sirve al fin de la legitimación del Estado de derecho no instrumentaliza la autonomía privada en función de los fines de determinada comunidad. El ejercicio de la autonomía pública a través del cual los ciudadanos pueden juzgar si las normas del derecho son legítimas, presupone, por tanto, la existencia del lenguaje del derecho como el medio a través del cual puede expresarse en forma racional la soberanía popular. Así, la cooriginariedad de los principios de la autonomía privada y pública quiere decir, entonces, que el espacio de acción de la autonomía política de los ciudadanos no está limitado por unos derechos naturales o morales, como sucede en el liberalismo que Arendt cuestiona ni que el espacio de acción que posibilita el uso de la autonomía privada pueda ser instrumentalizado para conseguir los fines de un legislador soberano, como lo hace el comunitarismo. De este modo, la autonomía privada y la autonomía pública se presuponen mutuamente sin que los derechos humanos liberales pretendan establecer una prioridad sobre la voluntad soberana de un colectivo o de ésta sobre la primera.

Las consecuencias de esta concepción para la definición de las tareas políticas del presente son evidentes. En la reformulación de su teoría crítica de la sociedad, Habermas le da al derecho una función central en el proceso de con-

---

13 Una más extensa exposición de la teoría de Habermas la he desarrollado en: CORTÉS, F., *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*. Cap. 3, 6, Siglo del Hombre Editores & Universidad de Antioquia, Santafé de Bogotá, 1999.

formación de las estructuras e instituciones sociales y políticas de una comunidad. El derecho funge como bisagra entre el sistema y el mundo de la vida, en términos de Arendt entre lo social y lo político. El derecho sirve de puente mediador de las tensiones entre las determinaciones de la racionalidad sistémica de la economía del mercado y la burocracia, y las exigencias comunicativas de autodeterminación y autorrealización planteadas por los individuos y los grupos en el mundo de la vida. Habermas sabe muy bien que si bien el derecho puede realizar esta función articuladora, y así servir como dique de contención de los impulsos destructivos que la economía de mercado y la burocracia producen en los ámbitos comunicativos del mundo de la vida, el sistema de los derechos como tal sólo se constituye si se da una activa participación de los ciudadanos en los procesos públicos de conformación de las normas de acción a través de las cuales se regulan en una sociedad las interacciones prácticas.<sup>14</sup>

Así pues, podemos concluir este apartado diciendo que mientras que en el modelo de Arendt le es atribuido al componente liberal de la autonomía privada un carácter negativo e instrumental, en el modelo de Habermas la autonomía privada es una condición de posibilidad de la expresión de la autonomía política. Al ser definido en el modelo de Arendt que la sociedad sirve al aseguramiento de los intereses privados de los agentes del mercado, y la opinión pública política a la reproducción comunicativa de la praxis ciudadana de los individuos libres, se determinan en forma unilateral tanto las tareas políticas como las sociales. Se trata para Arendt de la reactivación de un sentido radical de la democracia que sirva al fin de recuperar para el sujeto moderno la experiencia central que contiene la verdadera participación en la vida pública. Es decir, se trata de superar lo social (mercado, burocracia) a través de una reinención de lo político. Por el contrario, según el modelo de Habermas, el sentido de la participación en la vida pública es el de poder someter los imperativos sistémicos propios del mercado y la burocracia a los imperativos normativos que construya una sociedad civil en función de la definición de sus intereses comunes. Se trata, por tanto, de ajustar lo social (economía de mercado y burocracia) a las aspiraciones políticas definidas por una comunidad en el proceso de realización de sus finalidades comunes.

#### 4. CONCLUSIONES

Antes de finalizar, quiero examinar cuál sería el verdadero aporte productivo de Arendt a la teoría de la democracia moderna. En primer lugar, la con-

---

14 Habermas desarrolla esta tesis en su crítica a Charles Taylor en: «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat», en: *Die Einbeziehung des Anderen*, o.c. pp. 237-276.

sideración negativa hecha por Arendt de los derechos humanos y civiles tiene un sentido muy problemático para los más importantes representantes del liberalismo político contemporáneo, en la medida en que el sentido de derechos humanos y civiles resulta desvalorizado al establecer Arendt, mediante su tesis de la primacía motivacional de la felicidad pública, un corte entre el ámbito de la autonomía privada y la idea de libertad política. Frente a esto, ha argumentado el liberalismo político en las interpretaciones de Rawls y Habermas, con muy buenas razones, que se debe pensar los derechos fundamentales liberales y democráticos de tal manera que la autonomía privada y pública se interrelacionen de modo que, en sentido estricto, la una no pueda ser concebible sin la otra.

La crítica de Arendt contra el liberalismo del tipo de Rawls es, ciertamente, atinada porque es completamente distinto lo que Rawls quiere decir con «autonomía pública» de lo que Arendt denota con «libertad pública». Esta diferencia entre lo que significa «libertad pública» para el republicanismo y «autonomía pública» para el liberalismo es importante destacarla porque contiene el desafío que representa el pensamiento de Arendt para la teoría de la democracia liberal moderna, debido a que en ésta no han sido desarrollados los elementos conceptuales con los que la idea de libertad política se pueda comprender adecuadamente y aplicarse en el discurso político.

La idea de libertad pública en Arendt tiene que ver con la conformación de un espacio público en el que los ciudadanos intervienen en la toma de decisiones de los asuntos comunes. «Lo político es para Arendt el coactuar conjunto de libres e iguales en un espacio de libertad pública».<sup>15</sup> En este espacio público prevalece solamente el poder de convicción de la palabra y de decisión de quienes actúan en común. Sólo en este ámbito pueden los ciudadanos destacarse, mostrando con sus acciones el sentido que tiene la defensa y administración de los asuntos públicos. En este espacio público es liberada la capacidad, fundamental para los hombres, de actuar e iniciar algo nuevo; puede además en este lugar, la pluralidad de los hombres aparecer y convertirse en fuerza formadora del mundo. La política es por esto para Arendt la actividad esencial del ser humano porque sólo ésta puede defenderlo frente a la necesidad, y porque mediante ésta se crea el espacio que puede protegerlo contra la insignificancia de la vida individual, al ser ésta la única que permite sacar al hombre de la oscuridad de lo meramente privado o social hacia la claridad de un mundo común.

En su crítica al liberalismo contrapone Arendt esta concepción de «libertad pública» a las categorías de la comprensión liberal de la política con el

---

15 WELLMER, A., «Hannah Arendt sobre la revolución», *ARETÉ Revista de Filosofía*, Vol. X, No 1, 1998, p. 76.

fin de mostrar que éstas no bastan para fundamentar un concepto adecuado de lo político. Y en esto Arendt tiene razón, porque lo político no puede reducirse a intervención ocasional a través del voto en la elección de los representantes, ni a la intervención «formal» en los mecanismos de toma de decisiones como las consultas populares, y los plebiscitos, ni a la participación indirecta en las organizaciones institucionales como los partidos políticos, los sindicatos, los gremios y corporaciones privadas. En el liberalismo, como el de Rawls, no ha tenido lugar el desarrollo de los elementos conceptuales propuestos por Arendt bajo su concepto de «libertad pública». Así, lo que propone Arendt, como también Habermas, con su concepción radical de la democracia, es una ampliación del espacio público democrático y una auto-organización de la sociedad civil, «desde la base», que se dé debajo o paralela a las instituciones formales de la democracia, la cual permita constituir un ámbito para la acción común que cree a la vez lo público y retroactúe de esta manera sobre las instituciones políticas formales del Estado. Este es, a mi parecer, el verdadero aporte de Arendt a la teoría de la democracia moderna.

Por último, quisiera permitirme una digresión sobre la experiencia política de una sociedad no liberal y sin tradición democrática, a saber, Colombia. Si tomamos en sentido estricto la tesis de Arendt de que la revolución democrática es posible cuando una sociedad ha alcanzado cierto nivel de desarrollo social y económico, tendríamos que decir que la sociedad colombiana no está preparada para alcanzar los ideales comprendidos bajo el concepto de la «libertad política» y que si se intenta superar los problemas de la miseria y la pobreza de las mayorías con los medios de la política democrática, nuestra sociedad sería conducida, como sucedió en las revoluciones francesa y rusa, directamente a la tiranía. En suma, frente a la pregunta de si el dispositivo democrático puede ayudar a crear las condiciones sociales y económicas para que se desarrolle la libertad política, Arendt daría una respuesta negativa.

Ahora bien, si se replantea esta pregunta, teniendo en cuenta la propuesta interpretativa del concepto de lo político de Arendt, hecha por Wellmer, el sentido de la lucha política democrática adquiere otro significado; es decir, el significado de que sin que se de un proceso de auto-organización desde la base, determinado por la solución de los propios problemas de los distintos actores sociales, por debajo o paralelo a las instituciones formales de la democracia, el cual permita conformar un espacio para la acción común, la sociedad no será capaz de desarrollar su poder sobre sí misma y determinar por tanto su propia historia. En este sentido, la actividad propia de la esfera política no puede desconocer los problemas de la consolidación y defensa de los derechos humanos fundamentales, las cuestiones de justicia social, las eco-

nómicas, los problemas de la educación, la salud o los del bienestar. «Porque inclusive si aceptamos que la libertad pública es una cosa distinta de la libertad negativa, de la protección de derechos individuales, de la justicia social, de una administración eficiente o del bienestar social, igualmente es obvio que la esfera de lo político estaría suspendida en el aire si no convirtiese todos estos temas en temas políticos, si no los hiciese temas públicos comunes», escribe Wellmer.<sup>16</sup> La idea de Wellmer es que tanto el aseguramiento de los derechos individuales, el problema de la definición de una política de justicia social, el control ciudadano de la administración pública y el control democrático de la economía capitalista son problemas colectivos que han de ser negociados en las instituciones de la libertad pública.

Así pues, el aseguramiento de los derechos humanos fundamentales requiere de la existencia de un espacio público autónomo en el cual los ciudadanos ejerciendo su autonomía política puedan interpretar y concretar estos derechos fundamentales y por qué «sólo dentro de su ámbito es concebible un afianzamiento y continuación de derechos fundamentales que satisfagan las exigencias de la legitimidad democrática».<sup>17</sup>

De igual modo, la cuestión social se convierte en un problema eminentemente político «cuando se plantea la pregunta acerca de las maneras cómo debe ser realizada la justicia social: si, y en que grado, deben ser convertidos los perdedores del *rat-race* económico en clientes pasivos de una burocracia de bienestar anónima, o si son capacitados, a través del afianzamiento de derechos fundamentales sociales, a llevar una vida autodeterminada y con ello también a participar en asuntos públicos».<sup>18</sup> Y la cuestión económica se convierte en un problema político cuando se plantea el asunto de cómo debe relacionarse la esfera del mercado con las demás esferas de la acción social, de tal manera que la economía capitalista pueda ser democráticamente controlada.

Así, todas estas cuestiones, a saber, las de justicia social, los problemas de la educación, la salud, etcétera no son preguntas que deban ser solamente tematizadas según los puntos de vista del tecnócrata social, del empresario, del científico o del burócrata. Son, o mejor, se convierten en preguntas políticas cuando tienen que ver con la forma cómo los ciudadanos de una determinada sociedad deciden cómo quieren vivir, es decir, cuando estas preguntas son tematizadas como asuntos en los que todos están involucrados. En suma, el problema de la institucionalización y defensa de los derechos fundamentales, las cuestiones de la justicia social, de la economía, la educación, la salud

---

16 WELLMER, A., *ibid.*, p. 88.

17 WELLMER, A., *ibid.*, p. 89.

18 WELLMER, A., *ibid.*, p. 90.

y la administración del Estado «son «asuntos comunes» de aquel tipo que según Arendt se debían ventilar en las instituciones republicanas».<sup>19</sup>

Entendido de este modo lo político, no ya como la esfera autónoma de libertad pública, sino como el ámbito en el que los miembros de una sociedad discuten todos aquellos asuntos que tienen que ver con la forma cómo ellos quieren vivir, adquiere, entonces, la pregunta antes planteada, de si el dispositivo democrático puede ayudar a crear las condiciones sociales y económicas para que se desarrolle la vida democrática, otro significado, a saber: que la posibilidad de que pueda realizarse la libertad política, aunque depende de circunstancias históricas, tradiciones culturales, condiciones sociales y económicas, obedece también a la iniciativa, fantasía, capacidad de organización y de decisión de un grupo determinado de personas. «Esto convierte a la libertad política en un proyecto en cualquier parte posible y, por decirlo así, en algo natural al hombre». [...] «La posibilidad de la libertad política es universal en tanto está establecida en las «condiciones elementales del actuar», escribe Wellmer.<sup>20</sup> La probabilidad de la libertad política y de que se desarrolle la vida democrática depende, entonces, de la participación de los ciudadanos en el proceso de definición de sus intereses comunes y de los medios para conseguirlos, es decir, de la activa intervención de los diversos agentes individuales y colectivos en las luchas por el reconocimiento de sus derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales.

Esta perspectiva de constituir lo político es, sin embargo, muy difícil de realizar en las actuales condiciones del conflicto en Colombia debido a las cada vez mayores limitaciones que tiene la confrontación política frente al dominio abarcante que ha adquirido la confrontación militar. Como he señalado en otro lugar en forma más amplia,<sup>21</sup> en Colombia hay, de un lado, quienes afirman que debido a la profunda crisis política, social y económica que desde hace varias décadas se da en este país, la participación democrática, es más un obstáculo que un medio útil para salir del abismo. Para ganar la guerra y alcanzar la paz se requiere establecer un poder fuerte que funde un Estado, es decir, que establezca una estructura común de autoridad la cual incorpore y someta a todos los ciudadanos que habitan en el territorio colombiano. Se trata con esta justificación del Estado de eliminar el principio democrático del ejercicio de la libertad política con el fin de asegurar a algunos las libertades civiles, particularmente, el derecho a la propiedad y la libertad contractual. Algunos defensores de las posiciones económicas neo-

---

19 WELLMER, A., *ibid.*, p. 88.

20 WELLMER, A., *ibid.*, p. 84.

21 Véase: CORTÉS, F., «Colombia: democracia o dictadura», conferencia presentada en el «Seminario Internacional Problemas Colombianos Contemporáneos: Democracia y Paz», el 29 de septiembre de 1998, en el Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid.

liberales, quienes le apuestan a organizaciones paramilitares, o a una solución dictatorial, se cuentan entre los miembros de este grupo. El problema de su acción política es que en el intento de crear las condiciones para que haya orden y seguridad, han desatado en los últimos años en su tentativa por destruir a su enemigo verdadero, la guerrilla, una guerra total contra la población civil, especialmente contra la población campesina; guerra que se extiende a todos aquellos que cuestionan las prácticas monstruosas del paramilitarismo, los supuestos excesos de los militares y la policía, los descuidos del Estado en la protección de los derechos humanos y también contra quienes ejercen la protesta sindical.

De otro lado, hay quienes afirman, entre otros las guerrillas, que la posibilidad de superación de los graves problemas de la sociedad colombiana depende de la eliminación de las causas económicas y sociales que producen la pobreza y miseria de las mayorías, es decir, que depende de la creación de unas condiciones políticas que hagan viable la realización de un proceso de redistribución del poder político, económico y social. La verdad que afirman y que dicen encarnar se convierte, sin embargo, en problemática, precisamente, porque se autocomprenden como representantes de la voluntad soberana del pueblo, o mejor, de sus sectores más pobres, y como únicos interpretes de su voluntad, la cual tienen como misión realizar por la fuerza de las armas. El problema de la acción política de las guerrillas en Colombia es que en su intento por combatir a su enemigo, un Estado ineficiente, clientelista y corrupto, han desatado en los últimos años una guerra total contra sectores de la población civil, mediante el secuestro, la extorsión, el boleteo, la práctica del paro armado y el uso indiscriminado del terrorismo.

Así, tenemos pues que con el dominio abaricante que ha cobrado la confrontación puramente militar lo que se está perfilando, para decirlo en términos de Carl Schmitt, es la oposición decisiva, es decir, la agrupación efectiva de los hombres de una sociedad en amigos y enemigos. Al generarse esta distinción entre amigos y enemigos se manifiesta que el único medio para la superación del conflicto es la guerra. Ahora bien, ésta es una guerra justificada de lado y lado en falsas afirmaciones, en ficciones. Ni todos los campesinos de Pavarandó, Chigorodó, la Sierra del Perijá, del suroriente colombiano, ni todos los desplazados de Urabá, del Magdalena Medio, ni todos los defensores de los derechos humanos, ni todas las ONG son los aliados de la guerrilla. Decir que son todos, es una mentira. Es la ficción creada por un aparato militar gravemente golpeado en un Estado políticamente fracasado para legitimar su violencia contra la población civil en su intento fallido de destruir a su enemigo, la guerrilla. De otro lado, autodefinirse como único representante de los sectores más pobres de la población es un despropósito político de parte de las guerrillas colombianas, es también un falso argumento. Es la fic-



ción creada por un aparato militar autoglorificado por la utopía que pretende realizar y desde la cual legitima su violencia contra la población civil en su intento de destruir a su enemigo, el Estado. El resultado de esto es que los bandos en conflicto, sobre la base de hacer valer como verdades sus respectivas ficciones, están, efectivamente, consiguiendo imponer la solución puramente militar, desplazando la política, es decir, están logrando la agrupación de los hombres de esta sociedad como amigos y enemigos.

El reto que representa el pensamiento de Arendt para una sociedad como la colombiana, es que el ejercicio democrático de la voluntad soberana del pueblo no puede ser «políticamente representado» ni por quienes justifican la necesidad de un Estado fuerte por razones de seguridad, ni por quienes justifican un Estado social por razones de igualdad. En los dos casos se trata de formas de poder tiránicas. En el primero, de la continuación de la tiranía de la minoría opulenta. En el segundo, de la tiranía de una organización que afirma representar los verdaderos intereses del pueblo.

La alternativa, o tercera vía, es pues la conformación de una república democrática, a saber, constituir la cosa pública, abrir el marco de acción de una esfera de lo político que haga posible que la sociedad ejerza su poder propio y decida sobre sí misma; crear un espacio público para el «coactuar conjunto de libres e iguales» en el que prime el poder de convicción de la acción y la palabra, y en el que se le trazan límites políticos a la violencia. Al mal, como señaló Max Weber, hay que resistirlo con la fuerza. Al dominio abarcante que ha cobrado la confrontación puramente militar debemos oponerle el poder y la fuerza que resultan de entender nuestros fines políticos y las tareas que nos demandan. No podemos eludir el deber y la responsabilidad política de resistir a la solución propuesta por los actores descritos. El imperativo político es, para decirlo con Weber, «has de resistir el mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo»<sup>22</sup>. Esta es una tarea que nos incumbe a todos y que no podemos permitir nos sea arrebatada por ninguno de los actores políticos o militares que a nombre del pueblo, la autoridad, o la seguridad, pretenden ocupar el lugar del poder público para mantenerse o asumir el control del Estado. Y debemos luchar por ella porque en juego está la posibilidad de la libertad política como un «elemento natural del hombre», como algo establecido en las «condiciones elementales del actuar». Y porque es a través de ella que podemos decidir cómo queremos vivir, es decir, cómo queremos resolver nuestros «asuntos comunes».

---

22 WEBER, M., *Politik als Beruf*, Reclam, Stuttgart, 1992, p. 69.